

پرسش‌های نقدی

سید محمد حکاک

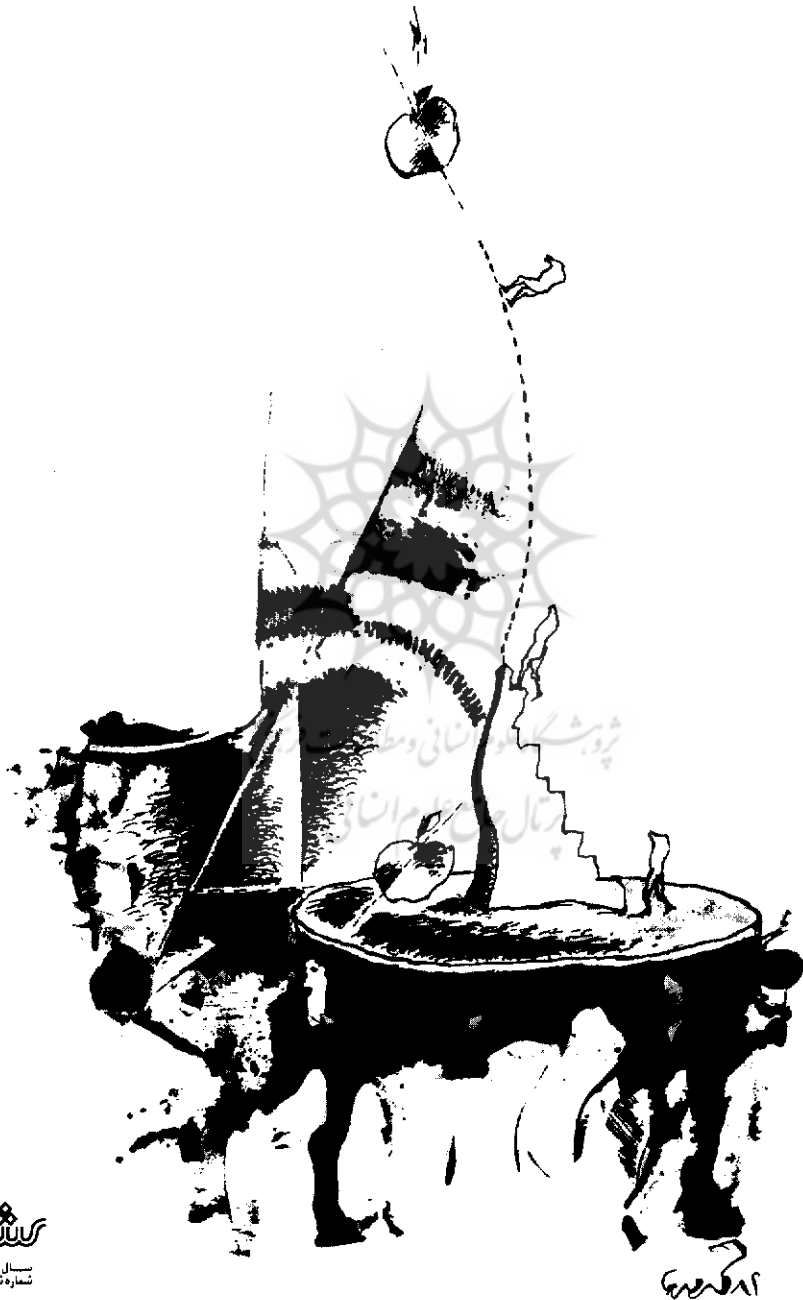
(پاسخ به مقاله «بررسی و نقد یک تحقیق فلسفی»)

آنچه بعد از این می‌آید پاسخی است به مقاله «بررسی و نقد یک تحقیق فلسفی» از آقای ب. مقدم
در خصوص کتاب اینجانب با عنوان «تحقیق در آراء معرفتی هیوم» ایشان بعد از ذکر محاسنی از کتاب به بیان ایرادهای خود پرداخته‌اند. از آنجا که نقد و پاسخ هر دو در یک شماره از مجله طبع می‌شود، اینجانب نیازی به نقل عبارات ناقد (مگر در بعضی موارد) نمی‌بینم و تنها به ذکر پاسخ‌های خود برابر با شماره‌های ایرادهای ایشان اکتفا می‌کنم. چنانکه خوانندگان ارجمند ملاحظه می‌کنند، نقد مذکور مشتمل بر دو بخش نقد ساختاری و نقد محتوایی است. در بخش اول چهار و در بخش دوم شش ایراد به کتاب گرفته شده است. بنده نیز پاسخ خود را از بخش اول شروع می‌نمایم.

پاسخ نقد ساختاری

۱- کتاب «تحقیق در فهم انسان» صورت بازبینی شده بخش اول «رساله در طبیعت آدمی» است. بر این اساس، نقل آراء هیوم از تحقیق اولی از رساله است مگر در مباحثی که در تحقیق نیامده است. مضافاً به اینکه در عین این اولویت، تفاوت قابل توجهی از حیث محتوا در خصوص موضوعات مشترک، بین این دو کتاب دیده نمی‌شود. گذشته از این، صرف استناد به یکی از این دو منبع یا هر دوی آنها نقص یا حسنی محسوب نمی‌شود. آنچه مهم

سنجش یک نقد



است این است که آیا اینجانب چیزی از عبارات هیوم را در خصوص موضوعاتی که مورد بحث قرار داده‌ام از قلم انداخته‌ام یا نه. و البته چنین خطایی صورت نگرفته و چنین نقصی در کتاب راه نیافته است. آنچه ناقد در این بند از اشکال و عده نقل آنرا در قسمت نقد محتوایی کتاب داده در جای خود پاسخ آن داده خواهد شد.

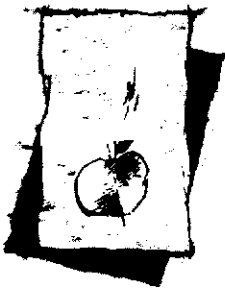
۲- در این بند ناقد چند اشکال طرح نموده که به ترتیب پاسخ آنها می‌آید.

۱-۲- دو منبعی که در آخر فهرست منابع انگلیسی آمده نظیر چند منبع دیگر- فارسی و انگلیسی و عربی- در حین تألیف کتاب مورد مطالعه قرار گرفت ولی مطلب قابل ذکری در آنها که در سایر منابع نبوده باشد مشاهده نشد و البته نام چنین منابعی نمی‌بایست در فهرست منابع می‌آمد و نام آن دو منبع هم سهواً آمده است.

۲-۲- موضوع بخش اول کتاب بیان و توضیح آراء معرفتی هیوم است. کسی که به چنین کاری اقدام می‌کند باید نص عبارات هیوم را مطالعه و در آنها تأمل کند و از عهده فهم آنها برآید و طبقاً در توضیح و تبیین خود بدان عبارات استناد نماید. مطالعه آراء مفسران هیوم تنها در صورتی ضرورت دارد که مؤلف در فهم سخنان هیوم با اشکال و ابهامی مواجه شود. و مسلماً در صورت مراجعه به کتب مفسران نیز باید از عهده فهم آنها برآید و حاصل اینکه برای خوانندگان، سخن خود را از پشتوانه برهانی بهره‌مند سازد و الاً صرف مراجعه به کتابهای فراوان و نقل از آنها امتیازی محسوب نمی‌شود. حال باید دید بنده در فهم اقوال فیلسوف مورد نظر و مستندسازی سخنان خود اشتباهی مرتکب شده‌ام یا نه. البته کشف این اشتباهات و اعلام آنها موجب امتنان اینجانب و خدمت به علم و معرفت خواهد بود. صرف مدّیل کردن هر کتاب و مقاله‌ای به دنباله‌ای طویل از فهرست منابع که متأسفانه امروز بطور مطلق امتیاز محسوب و در نتیجه موجب کم‌اهمیت دادن به تحلیل و تأمل و تفکر گردیده حسنی شمرده نمی‌شود، هر سخن جایی و هر گفته مکانی دارد. حساب فکر و برهان و تحلیل از حساب نقل جداست. بدیهی است هر جا نقلی هست باید سند آن هم به دنبالش بیاید. اما آیا نقل همه جا ضرورت دارد؟

۳-۲- عدم ذکر تاریخ و محل طبع منابع ایرادی است وارد. اگر کتاب طبع دومی داشته باشد، ان شاء الله این نقص مرتفع خواهد شد.

۳- اقوالی که از هیوم و دیگران نقل نموده‌ام و تک تک آنها مورد بحث قرار گرفته، به نظر بنده ضروری و به اندازه نیاز بوده است. به هر حال موضوع کتاب بیان آراء یک فیلسوف



و نقد آنها از دیدگاه یک مکتب فلسفی است. در چنین حالی نقل اقوال طرفین از امور اساسی بوده و بالطبع در همان نظر اول به ظاهر کتاب، به چشم خواهد آمد ولی گزیری از آن نیست. اما آنچه از اصل کار نادرستی خواهد بود، تحلیل و تفسیر سخنان طرفین است به جای نقل مستقیم آنها. این کار قطعاً نقص عمده کتاب و موجب عدم اطمینان خواننده بدان است. مقام تحلیل و تفسیر بعد از مقام نقل عین عبارات فیلسوفان است. عبارات هم باید عبارات خود فیلسوفان باشد نه شارحان آنان، آنچه هم که اینجانب از علامه طباطبائی و استاد مطهری و دیگر حکمای صدرایی آورده‌ام به منزله جزئی از حکمت متعالیه است و در ردیف آراء صدرالدین شیرازی نه چیزی غیر از آن. طباطبائی و مطهری دو حکیم صدرایی اند و از منظر حکمت متعالیه به نقد آراء هیوم پرداخته‌اند. با همه اینها سخن آنها، سخن آنهاست نه قول صدرا و موضوع بخش دوم کتاب نیز نقد آراء هیوم از دیدگاه حکمت متعالیه است نه خصوص صدرالدین محمد شیرازی. چنانکه در پیشگفتار کتاب هم آمده بعضی از مباحث مورد نظر هیوم اصلاً در کتابهای ملا صدرا طرح نشده است و در نقد آراء هیوم در آن مباحث، ناگزیر از مراجعه به آثار آن دو فیلسوف معاصر بوده‌ام.

۴ - پاسخ آنچه در آغاز اشکال چهارم ناقد آمده در بالا گفته شد. در نقد آراء هیوم در خصوص نفس آنچه لازم بوده از مؤسس و پیروان مکتب حکمت متعالیه آورده شده است. درباره استفاده از بحث اتحاد عاقل و معقول و توسعه آن تا اتحاد حاس و محسوس در بحث وجود جهان خارج که ناقد آنرا ضروری دانسته باید بگویم که در بحث اتحاد حاس و محسوس مراد از محسوس، محسوس بالذات است نه محسوس بالعرض، به بیان دیگر این اتحاد در علم حصولی است نه در علم حضوری. ادراک حسی اولین مرتبه ادراکات حصولی است. بنابر نظر صدرانفس در همه مراتب ادراک حصولی از جمله مرتبه ادراک حسی با معلوم بالذات خود متحد است. بنابراین نمی‌توان از اتحاد نفس در مرتبه حس با محسوس بالذات، محسوس بالعرض یعنی وجود جهان خارج را اثبات نمود. آنچه هم که ناقد در خصوص جوهر نفسانی لازم دانسته و به عنوان مثال به کتاب آقای دکتر حائری ارجاع داده است، اینجانب در کتاب آورده‌ام و اگر ناقد کتاب را مورد مطالعه دقیق قرار می‌داد، آنرا در صفحه ۲۹۱ می‌یافت. آنچه در بند شماره ۲ از آن صفحه گفته‌ام - بدون اشاره‌ای به بحث اتحاد عاقل و معقول صدرایی - همان چیزی است که با بیانی دیگر و از منظری دیگر در صفحه ۲۱۴ کتاب آقای دکتر حائری آمده است. و البته هنگام تحریر آن

موضع از کتاب نه اینجانب به نوشته‌های صدرالمآلهین نظر داشته‌ام و نه کتاب آقای دکتر حائری طبع شده بود.

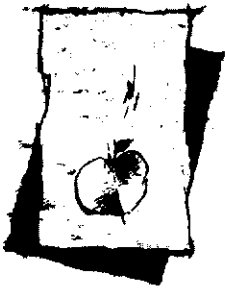
پاسخ نقد محتوایی

۱-۱- در پاسخ ایراد اول ناقد مطالبی در چند قسمت به شرح زیر می‌آید. ترتیب این مطالب متناسب و متنظر با سخنان ناقد است و از برابر نهادن نوشته اینجانب و نوشته ایشان، برای خوانندگان محترم مشخص می‌شود که هر پاسخی ناظر به کدام موضع از سخن ناقد محترم است.

۱-۱- مسبوقیت علم حصولی به علم حضوری که نظریه علامه طباطبایی است قاعده‌ای است عام مشتمل بر همه تصورات حتی تصورات فراهم آمده از حس نه فقط مشتمل بر مفاهیم غیر حسی. از سخنان ناقد در اوایل اشکال چنین برمی‌آید که در پندار ایشان، نظریه مذکور تنها در خصوص مفاهیمی است که منشأ حسی ندارند.

۱-۲- ناقد از سه مقدمه‌ای که نظریه مسبوقیت علم حصولی به علم حضوری بر آنها مبتنی است، ابتدا مقدمه دوم را مورد خدشه قرار داده می‌نویسد اگر ثنویت عین و ذهن را نپذیریم این مقدمه دیگر بکار نمی‌آید. در پاسخ باید عرض کنم که این مقدمه نیز همچون مقدمه اول مورد قبول طرفین بحث (هیوم و فیلسوفان صدرایی) است. مقصود از غیریت تصور با شیء خارجی، غیریت آن است با متعلق آن. تصور چیزی است و آنچه تصور از آن گرفته شده چیزی دیگر. هیوم نیز با این معنی موافق است. او تصور را نسخه انطباع و حاکی از آن و برگرفته از آن می‌داند، حال خواه انطباع را مأخوذ از شیء بیرونی بداند و خواه نداند.

۱-۳- ناقد مقدمه سوم یعنی ذاتی بودن کشف را برای علم نیز نمی‌پذیرد. در پاسخ می‌گوییم: اولاً- علم یعنی آگاهی از امری بیرون از خود علم. علم همواره از چیزی ماوراء خود خبر می‌دهد. حقیقت علم حکایت است و حکایت محکی عنه می‌خواهد. خلاصه اینکه کاشفیت ذاتی علم است و در غیر این صورت تفاوتی بین آن با جهل نخواهد بود. این امری است که از تحلیل مفهوم علم بدست می‌آید و بنابراین بدیهی و اثبات ناشدنی است و درک آن تنها نیاز به اندکی تمرکز بر مفهوم علم دارد. بله می‌توان منکر علم شد و صور ذهنی را حاکی از اشیا ندانست، اما اینکه چیزی علم باشد و از معلوم خبر ندهد امری است مشتمل بر تناقض.



ثانیاً- دلایلی که در فصل دوازدهم کتاب آمده همه درباره اثبات وجود جهان خارج است و در همه آنها از راه وجود علم بر این مدعا اقامه دلیل شده است. آن دلایل هیچکدام در خصوص ذاتی بودن کاشفیت برای علم نیست، که آن امری است بديهی و بی نیاز از برهان.

۱-۴- هیوم پیش از آنکه از علیت سخنی بگوید، ادراکات را به تصورات و انطباعات تقسیم کرده دسته اول را مأخوذ از دسته دوم و دسته دوم را مولود علل ناشناخته در نفس دانسته است و سخن ما نیز ناظر به همین موضع از کتاب اوست. به علاوه، آیا به حکم همان طبیعتی که باور به علیت را در ما ایجاد کرده نباید در پی علل امور از جمله علت انطباعات رفت؟ آیا طبیعت مورد نظر هیوم فرض حادثه بی سبب را می پذیرد؟ هیوم همچون یک فیلسوف قائل به علیت، پیوند بین اشیاء را ضروری می داند و خیلی محکم از این ضرورت سخن می گوید، منتهی آنرا امری واقعی و مربوط به خود اشیاء نه بلکه امری بر ساخته طبیعت آدمی محسوب می کند و این البته موجب نمی شود که وی نظام ضروری عالم را انکار کند و جهان را ولو در پندار ما از هم گسیخته بداند. نظیر سخنی که ناقد در اینجا از رساله در طبیعت آدمی نقل و نوشته اینجانب را به نقیضه متهم می کند، در کتاب تحقیق در فهم انسان هم آمده و من از آنجا به تفصیل نقل نموده ام (صفحه ۶۱ به بعد).

ناقد در اینجا می گوید: «پس، در نهایت ما تنها ادراکاتی..... بدون اینکه ضرورتاً علتی داشته باشند یا اگر هم بر فرض علتی دارند (بنابر حکم طبیعت و باور ما) آن علت قابل شناسائی باشد». در پاسخ باید گفت قابل شناسائی نبودن علت خدشه ای به اصل وجود آن وارد نمی سازد.

۱-۵- لازمه این سخن هیوم که انطباعات از علل ناشناخته در نفس ناشی می شوند چیزی جز اعتقاد به وجود نفس و وجود رابطه علیت بین انطباعات و عللشان نیست، هر چند هیوم بعداً منکر نفس و علیت شده باشد.

۱-۶- همانطور که قبلاً نیز گفتیم وجود صور ذهنی دلیلی است بر وجود عالم خارج نه ذاتی بودن کاشفیت برای علم. و اینجانب دومی را ادعا نکرده ام.

۱-۷- اگر علت انطباعات منحصرأ در نفس است و امور بیرون از نفس هیچ دخلی در حصول انطباعات ندارند، باید همه انطباعات همیشه در نفس حاضر باشند. چون با وجود علت حضور معلول ضروری است.

۸-۱- ناقد محترم در رد این سخن بنده که قول هیوم مبنی بر وجود علل انطباعات در نفس تحکمی است شدیدتر از تحکم عقلی مذهبیان دایر بر وجود یک سلسله مفاهیم فطری، می گوید فطری بودن وصف مفاهیم است و مفاهیم همان تصوراتند و با انطباعات تفاوت دارند لذا ایراد بنده وارد نیست. عجباً، تفاوت انطباع با تصور چه دخلی در این بحث دارد؟ باید علت واقعی هر دو را بدست داد. تبیین وجود انطباعات با علل ناشناخته در نفس و تبیین وجود بعضی مفاهیم با فطری بودن آنها هر دو در طفره رفتن از تبیین یکسانند.

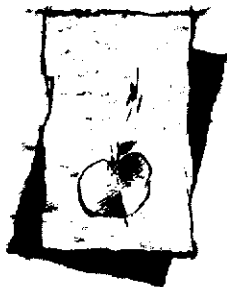
۹-۱- در خصوص آخرین بخش از اشکال اول ناقد باید بگویم: همانطور که قبلاً هم گفته شد انکار علم (انکار واقع نمایی صور ذهنی ما) غیر از انکار ذاتی بودن کاشفیت برای علم است. به بیان دیگر، ممکن نیست چیزی علم باشد و در عین حال معلومی را کشف نکند. تنها فرضی که در نظر اول نامعقول و تناقض آمیز نیست انکار واقع نمایی صور ذهنی و در نتیجه انکار علمیت آنهاست. اما علم دانستن این صور و در عین حال انکار کاشفیت آنها البته امری است مشتمل بر تناقض.

۱-۲- ناقد دلایل سه گانه هیوم را در خصوص نفی رابطه علیت بین اراده و حرکت اعضای بدن سه شاهد می داند نه سه دلیل مستقل و ظاهراً صرف همین امر را اشکالی به انتقادهای اینجانب به آن دلایل یا شواهد تلقی می نماید.

پاسخ این است که اگر هم چنین باشد، یعنی اگر هم آن دلایل تنها شواهدی بر مدعای هیوم باشد نه دلایل مستقل، آیا مگر چنین نیست که هر فردی شواهد را برای تقویت مدعای خود می آورد نه چیز دیگر؟ اساساً از این لحاظ چه فرقی بین شاهد و دلیل هست؟ لذا در نقد مدعای توان و باید شواهد را همچون دلایل به محک زد.

و اما سخنی درباره آن دلایل - یا به زعم ناقد شواهد- و نقد آنها:

درست است که هیوم بین اراده و حرکت اعضای بدن به رابطه علی و معلولی قائل نبوده آن رابطه را تنها توالی می داند، اما در ضمن عباراتی که از او نقل کرده ایم می گوید: «انسان در هر لحظه ای از قوه باطنی خود آگاه است و می داند که به اراده خویش می تواند اعضای بدنش را حرکت دهد.» (ص ۷۶). آنچه از این دو جمله برمی آید آیا چیزی جز وجود رابطه علیت و معلولیت بین نفس (اراده) و بدن (حرکت عضو) است؟ آنگاه مدعی می شود که قوه موجود در اراده که موجب چنین عملی می شود بر ما مجهول است و سه دلیل در این خصوص آورده و در نهایت منکر رابطه علیت بین اراده و حرکت عضو می شود. آنچه



اینجانب در نقد سخن او گفته‌ام این است که از آن دلایل سه گانه نفی اصل وجود رابطه علیت بین اراده و حرکت عضو نتیجه نمی‌شود. بله هیوم می‌توانست از ابتدا علیت بین آن دو را انکار کند و دو جمله‌ای را که از او نقل نمودیم نگوید و آن دلایل را هم نیاورد.

۲-۲- بنا به نظریه علامه طباطبائی، منشأ مفهوم علیت علم حضوری نفس (نه ذهن چنانکه ناقد پنداشته و بین ذهن و نفس امتیاز ننهاده است) است به اینکه افعالش متعلق الوجود به اویند و اوست که آن افعال را ایجاد می‌کند. و علم حضوری نیز جز با حضور قابل دریافت نیست. باید افراد را به حضور ارجاع داد تا دریابند که آنگاه که در درون خود فعلی را قصد و آگاهانه ایجادش می‌نمایند، آیا در آن حال رابطه علیت و معلولیت را بین اراده و فعل خود شهود می‌کنند یا نه. اگر کسی با ذهنی خالی از هر پیش داوری و نظریه‌ای در وضعیت شفاف این تجربه درونی قرار گرفت و علیت و معلولیتی ندید با او دیگر سخنی نمی‌توان گفت و او بنابراین فرض، در اتخاذ موضع شک محق است.

۲-۳- ناقد در رد این سخن بنده که قول هیوم در تبیین مفهوم علیت (مفهومی که در ذهن همه هست) وافی به مقصود نیست، می‌نویسد اگر هم چنین باشد باز اصل این مطلب که عقل از اثبات رابطه ضروری علیت عاجز است به قوت خود باقی است.

پاسخ این است که من نخواسته‌ام از عدم کفایت سخن هیوم در تبیین مفهوم علیت نتیجه بگیرم که عقل بر اثبات علیت قادر یا از آن عاجز است. مسأله توانایی آدمی بر کشف منشأ این تصور همان است که در نظریه علامه طباطبائی آمده است. آنچه در این مقام مقصود بنده بوده است همانا اثبات عجز نظریه هیوم است از کشف مبدأ مفهومی که در ذهن همگان از جمله خود هیوم از علیت موجود است و این اگر مشکلی را در مسأله کشف علیت حل نمی‌کند، مشکل بزرگی برای هیوم و پیروان او فراهم می‌آورد و آنان را در این بحث ملزم به اندیشیدن چاره‌ای غیر از توسل به عادت و تداعی معانی و توالی و طبیعت می‌نماید.

۳-۱- ناقد محترم می‌پرسد: «بنا بر فرض اینکه مادر تجربه درونی با علم حضوری به وجود رابطه علی و معلولی واقف شدیم، چگونه و با چه مجوز عقلانی می‌توانیم به وجود چنین رابطه‌ای در عالم خارج مطمئن گردیم و حکمی را که در نفس به آن دست یافته‌ایم به خارج تعمیم دهیم؟»

پاسخ این است که: خارج یعنی بیرون از ذهن و بیرون از عالم تصور و مفهوم، بر این

اساس نفس عین خارج است و از این لحاظ هیچ تفاوتی بین آن و سایر اشیاء وجود ندارد. و علیت بین نفس و افعالش اگر به موجب یک ملاک معقول و منطقی است آن ملاک استثنابردار نیست و رابطه هر دو شیء دیگری که نظیر رابطه فعل و نفس باشد مصداقی خواهد بود از قانون علیت. این سوال ناشی از آن است که ناقد متفطن به خارجیت نفس و اینکه علم حضوری در وعاء خارج صورت می‌گیرد نه ذهن نشده است.

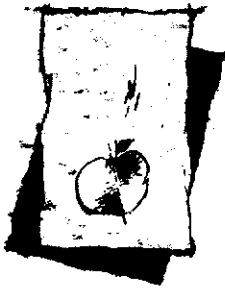
۲-۳- نویسنده نقد به استدلال اینجانب درباره اثبات اصل علیت از طریق ارجاع آن به اصل عدم تناقض، ایراداتی وارد نموده که پیش از ذکر پاسخ بیان این مطلب ضروری می‌نماید که: معلوم نیست آیا استدلال فلاسفه اسلامی در خصوص اثبات علیت مورد قبول او هست یا نه. به هر حال خوب و بلکه لازم بود که نظر ایشان در این موضوع مشخص می‌شد. چون اصل مسأله اثبات علیت در جهان خارج مهمتر از صحت و سقم استدلال بنده است. اگر استدلال من به نظر منتقد نادرست است لااقل می‌بایست نظر خود را در باب دلیل مشهوری که همه فیلسوفان اسلامی اقامه نموده‌اند اظهار می‌کرد و بعد از بحث مبدأ تصویری علیت مسأله مبدأ تصدیقی آن ره‌انمی‌شد.

اما ایرادهایی که به برهان اینجانب وارد شده و پاسخ آنها:

یک ایراد این است که تقسیم موجودات خارجی به قائم به خود و قائم به غیر یک تقسیم‌بندی ذهنی و یک حصر عقلی در قالب یک قضیه منفصله حقیقیه است و معرفتی در این خصوص که در خارج قیام به خود و قیام به غیر خود وجود دارد یا نه نمی‌دهد.

پاسخ این است که در هر حال آنچه در خارج است از این دو قسم بیرون نیست و تا این موضع از استدلال نیز چیزی بیش از این ادعا نشده است.

ایراد دیگر این است که: «وقتی می‌توان از لوازم خاص برای موجود قائم به خود که متمایز کننده آن از موجودات قائم به غیر هستند سخن گفت که اولاً وجود چنین موجودی اثبات شده باشد و ثانیاً بتوان لزوم و اختصاص چنان صفاتی را برای آن وجود اثبات کرد. و همانطور که مشاهده می‌شود در قسمت اول استدلال چنین اثباتی صورت نگرفته است و اثبات آن متوقف بر اثبات قائم به غیر بودن موجودات طبیعی‌ای که می‌بینیم می‌باشد.»



و اما پاسخ:

اول) عجیب است، آیا تشخیص لوازم یک موجود متوقف بر اثبات وجود آن موجود است؟ کجا چنین ملازمه‌ای در کار است؟ آیا نمی‌توان در مقام فرض گفت اگر واجب‌الوجودی باشد لوازمش چنین و چنان است؟ بله اثبات وجود خارجی آن لوازم منوط به اثبات وجود واجب‌الوجود است. ولی مقام مقام اثبات علیت است نه اثبات واجب‌الوجود. و در این مقام نیازی به آن نیست.

دوم) بنا نیست که همه مباحث را در هر مقامی به تفصیل آورد. به علاوه، کتاب برای اهل فلسفه نوشته شده و هر فلسفه خواننده مبتدی هم می‌داند که ازلیت و ابدیت از لوازم واجب‌الوجود است و موجودی که این دو صفت را ندارد واجب‌الوجود نیست. سوم) مقصود بنده در این برهان اثبات موجود قائم به خود نیست، اثبات علیت و معلولیت است. مُرادم این بوده که بگویم موجود قائم به غیر معلول است و نیازمند علت، اما اینکه سلسله علتها و معلول‌ها به واجب‌الوجود ختم می‌شود در اینجا موضوعاً منتفی است.

۴- اولاً در پاورقی همان صفحه ۲۴۲ به جلد دوم شرح مبسوط منظومه استاد مطهری ارجاع داده‌ام و ناقد اگر به آنجا مراجعه می‌نمود می‌دید که استاد مطهری توالی و معیت و به طور کلی هر نسبتی را غیر محسوس دانسته و از بوعلی هم نقل می‌کند که ما خود توالی و معیت را از طریق حس درک نمی‌کنیم. و غیر محسوس دانستن نسبت سخن همه فیلسوفان اسلامی است.

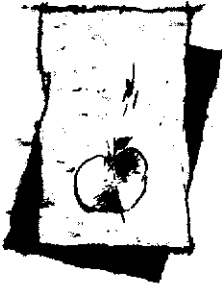
ثانیاً من با همان منطقی که هیوم از علیت سخن می‌گوید از توالی سخن گفته‌ام و این منطوق منطوق درستی هم هست و ناقد اگر در آن تأمل جدی می‌کرد شوخیش نمی‌پنداشت. آن منطوق این است که امر محسوس با هر حسی که ادراک شود باید خصوصیات محسوسات به آن حس را دارا باشد. اگر با حس بینایی ادراک می‌شود باید رنگ و شکل داشته باشد و قس علی هذا. ما با حس تنها دو شیء متوالی و دو شیء در کنار هم الف و ب را می‌بینیم و تصویری از توالی و معیت آنها نمی‌توانیم بگیریم. در پی و در کنار الف بودن ب هر کدام یک نسبت‌اند و غیر از خود ب‌اند. به علاوه، توالی و معیت و تقدم و تأخر تنها بین امور محسوس نیست. بین امور غیر محسوس هم هست. مثلاً توالی نتیجه و مقدمات یک قیاس و همین‌طور تقدم علت بر معلول و سایر اقسام تقدم و تأخر

که ما تصویری روشن از آنها داریم، همه اموری معقول و فراتر از حسند.
۵- اول) موضع هیوم در خصوص علیت نفی قطعی است نه لادری گری. اینجانب به نص سخنان خود او در کتاب استناد کرده‌ام و منتقد را به مطالعه آنها فرامی‌خوانم. ایشان هم می‌توانند به هر جمله‌ای که حاکی از تردید هیوم در این مسأله است استناد کنند، کاری که فعلاً در نقد خود نکرده‌اند. هیوم عادت را منشأ باور ما به علیت می‌داند. کسی که در وجود رابطه ضروری علی و معلولی مردد است دیگر در پی مبدئی در روان آدمی برای آن نمی‌رود و نحوه حصول این باور را از عادت به تفصیل بیان نمی‌کند. با وجود آن که بنده عین کلام هیوم را نقل کرده‌ام، منتقد یا آنها را نخوانده یا مراد او را در نیافته است. اگر بنا بر نظر ایشان سخن هیوم شناسان یا برداشت خود را از کلام هیوم می‌آوردم مسلماً التفات به مراتب کمتری به آنها می‌نمود.

دوم) فرض کنیم هیوم در خصوص علیت حکم به تردید کند نه نفی. آیا همین تردید به اندازه خودش در حکم طبیعت ایجاد خلل نمی‌کند؟ آیا کسی که در وجود رابطه ضروری علی و معلولی عقلاً تردید دارد می‌تواند در عمل از آن تردید چشم‌پوشی نموده دل به حکم طبیعت خوش دارد؟

سوم) آنچه اینجانب درباره اعتقاد ظنی به وجود رابطه علی و معلولی خاص و جزئی بین اشیاء (نه مطلق علیت فلسفی) گفته‌ام در عمل مشکلی ایجاد نمی‌کند زیرا ظن غیر از شک است و می‌توان در عمل بدان اعتماد کرد. این هم که ناقد از سر انکار می‌پرسد: «این اعتقاد ظنی چه تفاوت اساسی‌ای با باوری که هیوم می‌گوید دارد؟» درست نیست. چون باور یک اعتقاد قطعی است و ظن غیر از قطع است و به علاوه، ظن حکم عقل است و باور حکم طبیعت. حاصل اینکه: کسی که روابط علی و معلولی را عقلاً در جهانی نفی می‌کند یا حتی در آن شک دارد، در آن جهان نمی‌تواند قدم از قدم بردارد و باور به فریادش نمی‌رسد. اگر طبیعت تولیدکننده باور جزء وجود ماست عقل هم جزئی دیگر از آن است. چگونه به آسانی می‌گوییم باور بر حکم عقل غالب می‌آید؟

۶- اینجا دیگر ناقد به اصطلاح کولاک کرده است. البته جرئت ایشان و بنایشان بر دفاع از هیوم (به هر قیمت) که در سراسر نقد مشهود است قابل تقدیر است. منتهی فلسفه جای این حرفها نیست. آخر اگر بناست به زبان فیلسوفان مسلمان و با اصطلاحات آنان سخن گفت، آنها شق سومی را که ناقد اختراع نموده چیزی غیر از جوهر نمی‌دانند، این فیلسوفان کجا



گفته‌اند که جوهر آن است که لزوماً اعراضی داشته باشد. ملاک در جوهریت جوهر استقلال آن است از موضوع یا به تعبیر کاملتر استقلال از موضوعی که آن موضوع بدان جوهر نیازمند نباشد. خود هیوم نیز متوجه این مسأله بديهی بوده و بر همین اساس ابائی از جوهر دانستن ادراکات نداشته است. بله، یک مطلب در اینجا هست که از مدار بحث خارج است و آن اینکه حکمای اسلامی واجب‌الوجود را نه جوهر می‌دانند نه عرض. اما نه اینکه این امر استثنایی باشد بر آن حصر عقلی موجودات به جوهر و عرض، بلکه در نظر ایشان اصلاً مقسم این تقسیم موجود ممکن است و بالطبع واجب از تقسیم بیرون می‌ماند. نزد این حکما موجود به واجب و ممکن و ممکن به جوهر و عرض تقسیم می‌شود.

و اگر ناقد محترم می‌خواهند به زبان خود صحبت و جعل اصطلاح کنند، باید بدانند که عرض داشتن یا نداشتن جوهر موجب تفاوتی در جوهریت آن (که چیزی جز استقلال وجودی از موضوع نیست) نمی‌شود. آن مسأله‌ای دیگر است و تفاوتی است که در مرحله‌ای بعد از مرحله تقسیم ممکن به جوهر و عرض ظاهر می‌گردد.

به علاوه، ایشان می‌بایست توجه می‌کردند که: اولاً، اینجانب نخواسته‌ام با این تقسیم‌بندی به قول ایشان ذهنی، مفهوم جوهر و عرض را ابداع کنم. منشأ این دو مفهوم همان علم حضوری ماست به قیام حالات نفسانی به نفس. ثانیاً، اگر تقسیم ممکن به جوهر و عرض یک تقسیم ذهنی است، تقسیم آن به جوهر و عرض و قسم سوم اختراعی ناقد نیز ذهنی است. ثالثاً چنانکه در بحث علیت هم گفته شد، نفس و حالات نفسانی در وعاء خارج موجودند نه ذهن. بنابراین وجود رابطه جوهریت و عرضیت بین آنها یک امر کاملاً خارجی است نه ذهنی و مفهومی. حال، اگر همان نسبتی که بین نفس و حالات نفسانی وجود دارد بین هر دو شیء دیگری هم یافت شود، ما به ضرورت عقل باید آن دو را نیز جوهر و عرض بدانیم و این تحمیل جوهر و عرض بر خارج محسوب نمی‌شود. رابعاً، گویی مراد ایشان از ذهنی چیزی است که در خارج اعتباری ندارد. اگر چنین است و اگر ما اصول مسلم و بديهی عقلی خود را اموری نامعتبر در عالم واقع بدانیم، در آن صورت باید همه این بحثها را کنار زد و مباحثه فلسفی را از نقطه دیگری آغاز نمود که البته خود هیوم چنین نکرده و این مسأله موضوعاً برای او مطرح نبوده است. از سخنان وی بدون آنکه خود تصریح کند پیداست که حکم عقل را در عالم واقع و نفس الامر معتبر می‌داند، بویژه حکم آنرا به امتناع تناقض.